

مقدمة لدراسة الفلسفة العربية

تيسير شيخ الأرض

للفلسفة العربية (١) في الاسلام مكانة رفيعة في تاريخ الفلسفة العام ، وهي تتميز بميزتين فكريتين ، هما التجريد والدقة المنطقية . ولكنها وجدت من يغمطها حقها ، ويدعي أنها لم تزده شيئاً على ما جاء به فلاسفة اليونان ، وان هي زادت شيئاً ، فليس له قيمة كبيرة في تاريخ الفكر الفلسفي .

واذا حاولنا أن نستقرئ أهم الأفكار الشائعة عن الفلسفة العربية في الاسلام ، وجدناها تدور حول مشكلة أساسية تتعلق بأصالتها ، أي مجرد نقل عن الفلسفة اليونانية ، أم انها تحوي جانباً أصيلاً لا نجده عند فلاسفة اليونان . وهذا يعني ، أن هناك فكرتين عامتين شائعتين عنها ، تذهب احدهما - وقد أخذ بها فريق من المستشرقين ، وتبعم فيها فريق من الدارسين العرب - الى أن الفلسفة العربية في الاسلام ليست سوى الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية . وغالى بعضهم فعدها تعريباً لفلسفة ارسطو . أما الفكرة الثانية - وقد أخذ بها بعض الدارسين العرب ، واعترف بها بعض المستشرقين - ضمن حد معين - فتذهب الى أن الفلسفة العربية في الاسلام تحوي بعض الجوانب الجديدة ، وانها أثرت في الفلسفة الأوروبية في أواخر العصر الوسيط ، ومن هذه انتقل أثرها الى الفلسفة الأوروبية الحديثة .

اننا اذا أنعمنا النظر في هاتين المشكلتين ، وجدنا أن حل كل منهما من شأنه أن يضيء لنا جوانب هامة من حقيقة الفلسفة العربية

تمهيد



مشكلة
الفلسفة
العربية



في الاسلام . ولا بد لنا من الاشارة بهذا الصدد ، الى أن حل المشكلة الثانية يتعلق بحل المشكلة الأولى الى حد كبير . والحقيقة ، اذا كانت الفلسفة العربية في الاسلام ، صورة امينة عن الفلسفة اليونانية، انحصرت أهميتها في كونها الوسيط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية ، أما اذا كانت تتضمن عناصر من الجدة ، فان أهميتها تتعدى دور الوساطة الى دور التأثير الايجابي .

والحقيقة ، ان هذه النظريات تبدو في الوهلة الأولى قابلة للمناقشة ، اذا شئنا أن نقف منها موقف العالم الذي لا يأخذ بشيء ، ولا يرد شيئاً ، قبل أن يجد برهانه عليه . لكن الأخذ بنظرية أوردها يحتاج الى منهج فكري قائم على أساس من الواقع ، ويتميز بالدقة المنطقية . وهذا وحده كاف لطرح فكرة المنهج في دراسة الفلسفة العربية في الاسلام . لا شك أن فكرة المنهج ضرورية في المباحث العلمية ، ولكنها تصبح أشد ضرورة، حينما يكون الأمر متعلقاً بالقضايا الانسانية، لا سيما حينما تكون هذه القضايا ذات مساس بأمة من الأمم ، ويكون الباحثون فيها ينتمون الى امة أخرى تختلف ثقافتها عن ثقافة الأمة التي تدرس قضاياها في كثير أو قليل .

وقد لجأنا الى المنهج من أجل تحديد نقطتين رئيسيتين ، هما : علاقة الفلسفة العربية في الاسلام بالفلسفة اليونانية ، وعناصر الجدة في الفلسفة العربية التي أثرت بها في الفلسفة الأوروبية . لهذا لا بد لنا أن نتبع تحديد المنهج فقرتين أخريين : احدهما تتعلق بالعناصر المكونة للفلسفة العربية في الاسلام ، وثانيتهما تتعلق بتحديد جوانب الأصالة فيها . والحقيقة ، أنه لا بد لنا من تجاوز تحديد المنهج ، الى تطبيقه على دراسة الفلسفة العربية ، سواء بالنسبة الى تأثيرها او بالنسبة الى تأثيرها . وفي هذه الحال ، لا بد لنا من تقديم نموذج دراسي للفلسفة العربية من حيث هي كل أولاً ، والاستشهاد على ذلك بأنموذجات دراسية للفلاسفة العرب في الاسلام، من حيث هم أفراد ، ثانياً .

١ - منهج لدراسة الفلسفة العربية :

ولكن ، كيف يجدر بنا أن نتصور هذا المنهج ؟ والى أي حد يمكننا أن نقنع به الآخرين ، لنتمكن من اقناعهم بنتائجه ؟ ان هذا وذاك لا بد لهما من أن ينطلقا من الواقع ، فكيف يمكننا أن نقرر هذا الواقع ؟ لا شك أن تقرير الواقع يحتاج الى التاريخ ، نعود اليه ، ونستقريء حوادثه ، ولا سيما الفكرية والفلسفية . ولكن الفكر والفلسفة جانبان من الثقافة ، تتبدى بهما عقلية الأفذاذ من أبناء الأمة ، انطلاقاً من العقلية العامة للأمة ذاتها . والثقافة هي الجانب المعنوي للحضارة . ومن هنا كانت الدراسة التاريخية التي يجب القيام بها ، دراسة تاريخية حضارية .

وهذا يعني ، ان المنهج الصالح في هذا المجال ، هو المنهج القائم على أساس من التصور التاريخي الحضاري ، وأن تطبيقه على دراسة الفلسفة العربية في الاسلام ، يجب أن يأخذ في حسابه المعطيات التاريخية الحضارية ، لا سيما في صورتها الثقافية ، واداً نحن انتبهنا لهذه النتيجة ، لم يكن لنا بد من تحديد الخطوات التي سنتبعها في معالجة موضوعنا ، بعد تحديد المنهج .

ولكي تتمكن من تحديد منهج الدراسة، لا بد لنا من تحديد ماذا نعني بالمنهج التاريخي الحضاري ، والكلام على شروطه بما هو منهج فكري ، ثم بيان خطوطه الرئيسية ، والتعقيب عليه .

١ - **الواقع التاريخي الحضاري :** اذا رجعنا الى معطيات التاريخ الحضاري ، وجدنا أن الفلسفة العربية في الاسلام ، كانت من نتاج الشعوب التي عاشت في رقعة جغرافية واسعة في أجزاء من آسيا وأفريقيا وأوروبا ، فامتدت من أواسط آسيا الى البحر الأبيض المتوسط ، وشملت شمالي افريقيا وشبه جزيرة ايبيريا وصقلية . ولقد دان معظم هذه الشعوب بالدين الاسلامي الذي حمله العرب معهم من شبه الجزيرة العربية ، ونشروه في اثناء فتوحاتهم . ولكنها اعتنقت هذا الدين من دون أن تنسى ثقافتها القديمة التي عاشت عليها ، حتى تاريخ الفتح . فكانت هناك الثقافة الهندية والثقافة الفارسية والثقافة اليونانية الرومانية ، عدا الديانتين الكبيرتين المسيحية واليهودية ومعتقدات صابئة حران .

في هذه البقعة الواسعة من العالم ، تفاعلت العقلية العربية حاملة الدين الجديد، مع عقليات الأمم الأخرى ، وتمازجت ثقافتها مع ثقافتها ، وكان من حصاد ذلك عقلية جديدة، وثقافة جديدة ، احتلت الفلسفة الاسلامية منهما مركزاً ممتازاً .

وعلى هذا النحو نجد أن الفلسفة الاسلامية لم تكن نقلاً للفلسفة اليونانية ، لأنها لم تتأثر بالثقافة اليونانية وحدها ، بل كانت نتاج تفاعل بين عقليات مختلفة ، لكل منها ثقافتها الخاصة . وهذا يعني ، أن هناك عناصر كثيرة تضافرت في تكوين هذه الفلسفة ، وأن كل عنصر من هذه العناصر كان يدخل في حوار مع العقلية العربية التي تربت على الدين الجديد . وهكذا يبدو أن الفلسفة الاسلامية كانت الوريثة الشرعية لكل الثقافات التي خلفتها الحضارات القديمة المنهارة في البلدان التي فتحها المسلمون، كما كان المسلمون الوريثة الشرعيين للدول التي تداعت تحت ضرباتهم . وهذا يتيح لنا ، أن نصدر حكماً عاماً يصدق على جملة الفلسفة الاسلامية ، وهي انها كانت محاولة للتوفيق بين هذه العناصر المتعددة . ولكن هذا لا يعني أن العناصر كلها أسهمت اسهاماً واحداً في تكوين هذه الفلسفة ، اذ ان بعضها كان أكثر خصباً من بعضها الآخر . ويمكننا أن نستنتج أن هناك اتجاه انتقاء كان يعمل على نحو عام ، دون أن ينفي الانحاء الخاصة ، وهو الاتجاه السائر نحو تعزيد الدين الاسلامي ، اننا نكتفي هنا بالإشارة الى ذلك ، من دون تحديد أي العناصر كان خصباً ، وأيها كان أقل أثراً، تاركين أمر تقديرها الى ما بعد ، ليكون نتيجة الدراسة والتحليل والموازنة والاستنتاج .

هذا فيما يخص الفلسفة الاسلامية كلاً ، أما فيما يخص فلسفة كل فيلسوف بعينه ، فلا بد لنا من دراستها على حدة ، لنعرف أي عنصر كان أخصب بالاضافة اليها ، اذ قد يكون أحد العناصر قوياً فيها ، ولا يكون كذلك في جملة الفلسفة الاسلامية ، أو في فلسفة فيلسوف آخر . ولكننا لن نقوم بهذا هنا ، لما يتطلبه من بحث طويل .

ولهذا نجد لزاماً علينا ، أن نقوم بمهمة مزدوجة ، فتارة تتناول دراستنا الفلسفة الإسلامية كلها ، وتارة نستشهد عليها ببعض أجزائها • وعندئذ يمكننا أن نرى الفلسفة الإسلامية على حقيقتها من وجهين مختلفين ، ولكنهما متفاعلان • أما الوجه الأول فيرينا تفاعل الأجزاء في الكل ، في حين أن الوجه الثاني يرينا هيمنة الكل على الأجزاء •

لكننا لا نستطيع أن نقوم بهذه المهمة المزدوجة ، إلا إذا وضعنا منهجاً للدراسة ، حاولنا فيه أن نضبط دراستنا ، وأن نبرز موضوعها إبرازاً يكون قريباً من الصحة • فما خطوط هذا المنهج ؟ وكيف نضعه بحيث يقينا شرانعتار ؟

٢ - **شروط المنهج الفكري** : قبل تحديد خطوط المنهج العامة ، لا بد لنا من البحث عن الشروط التي ينبغي تقييدها بها ، ولكي نكون منطقيين مع أنفسنا ، يجدر بنا أن لانضع هذه الشروط جزأاً ، بل أن نستخلصها من الوقائع التاريخية والحضارية ، التي أتينا على ذكرها • أما هذه الشروط فهي التالية :

١ - إذا كانت الفلسفة الإسلامية وليدة العقلية العربية في صورتها الإسلامية ، كان لا بد لدارسي هذه الفلسفة من ربطها بالثقافات المختلفة التي كانت منتشرة في البلاد التي فتحتها المسلمون •

٢ - حينما نتكلم على الفلسفة الإسلامية ، يجب أن نعني ضمناً الثقافة الإسلامية الناشئة عن الدين الإسلامي ، الذي هو دين نزل على النبي العربي ، وانتشر بين العرب أولاً ، ثم حمله هؤلاء فيما بعد إلى الأمم الأخرى ، أبان الفتح وبعده ، وهذا يعني ، أن احتكاك الحضارة الإسلامية الناشئة بالحضارات الأخرى ، هو احتكاك حضاري نجد فيه العقلية العربية والديانة الإسلامية من جانب ، والثقافات والمعتقدات المختلفة التي كانت سائدة في الحضارات الأخرى ، من جانب آخر • ولما كانت الفلسفة عنصراً هاماً من عناصر هذه الحضارات ، فلا بد للفلسفة الإسلامية من أن تدرس في إطارها الحضاري •

٣ - ولكن ماذا تعني دراسة الفلسفة الإسلامية في إطارها الحضاري؟ انها تعني أولاً وقبل كل شيء ، أن تقدم أجابات عن المسائل التي كانت تثيرها الحضارة الإسلامية في بيئاتها المتعددة المختلفة الجديدة ، وهي تحتك بالشعوب التي دخلت تحت سيطرتها ، وبالثقافات والمعتقدات التي كانوا يأخذون بها • وهذا يعني أنها كانت تجد نفسها تجاه مشكلات متعددة مختلفة ، وانها كانت تبحث عن حلول لهذه المشكلات •

٤ - إذا كانت الفلسفة الإسلامية قدمت اجابات وحلولاً للمسائل والمشكلات المثارة في البيئات المختلفة المتعددة ، فلا بد من التمييز في هذه الاجابات والحلول بين اجابات وحلول مقتبسة واجابات وحلول مبتكرة • والحقيقة ، أن التفكير الفلسفي هو اجابة عن مشكلة مطروحة قد تكون مقتبسة وقد تكون مبتكرة ، والفيلسوف في كلتا الحالتين لا بد له من أن يبحث عن الحل ، فاما أن يجده عند غيره ، واما أن يبتكره ابتكاراً ، وتحديد ذلك ضروري ، لأنه يبين إلى أي حد كان فلاسفة الاسلام متبعين أو مبتكرين •

٥ - ان معرفة هل كان الحل مقتبساً أو مبتكراً تحتاج الى اجراء موازنة بين ما كتبه الفلاسفة الاسلاميون ، وما كتبه فلاسفة الأمم الأخرى . وهذا يحتاج الى دراسة آثار هؤلاء وأولئك وتحليلها والموازنة بينها ، في سبيل رد الحق الى صاحبه .

٦ - ولكن التحليل والموازنة يجب أن لا يقتصر على الآثار المكتوبة ، لأن البيئة العقلية للحضارات المختلفة التي ذهبت دولها سياسياً ظلت قائمة بمجتمعاتها وتفاعلت مع العقلية العربية والديانة الاسلامية في الحضارة والفلسفة الاسلاميتين ، وهذا يعني أن هناك نوعاً آخر من التفاعل يحدث بين الأشخاص مشافهة وتعاملاً .

٧ - ان محاولة ايجاد الحل تعني معاناة المشكلة ، ولا يمكن فهم الحل من دون فهم المشكلة . لذلك لا بد من وصف المشكلة كما طرحت أولاً ، ثم وصف موقف الفيلسوف أو الفلاسفة منها ، حينما حاولوا حلها . وفي هذا المجال ، لا بد للفيلسوف - كما قلنا - من أن يكون اما مقتبساً واما مبتكراً . فاذا كان مقتبساً كان لا بد من تحديد الفيلسوف الذي اقتبس منه ، وبيان رأيه في المشكلة ، وتحديد المدى الذي يتطابق فيه رأيه أو لا يتطابق مع رأي الفيلسوف المقتبس ، واذا كان مبتكراً كان لا بد من وصف عمليه الفيلسوف حينما وجد حله .

٨ - هذه المبادئ تصلح لجملة الفلسفة الاسلامية كما تصلح لفلسفة كل فيلسوف اسلامي على حدته . ولهذا ينبغي تطبيقها على جملة الفلسفة الاسلامية من ناحية ، وعلى فيلسوف فيلسوف من ناحية أخرى .

٣ - خطوط المنهج الرئيسية : من الذي قدمناه نستطيع تحديد خطوط المنهج الرئيسية ، وهي في رأينا - التالية :

١ - اذا رجعنا الى المعطيات التاريخية وجدنا أن هناك تغييراً أساسياً حدث في حياة العرب باعتراف الديانة الاسلامية . وهذا يعني أن العقلية العربية كانت شيئاً قبل مجيء الدعوة الاسلامية وأنها أصبحت شيئاً آخر بمجيء هذه الدعوة . ولكن كيف كانت العقلية العربية قبل الدعوة الاسلامية ؟ وهل كانت تبشر ببزوغ التفكير الفلسفي ، أو بنوع من أنواع التفكير ، يمكن له بفضل التطور أن يصبح تفكيراً فلسفياً ؟ ان الاجابة عن هذا السؤال هي التي يمكن لها أن تحدد هل كانت الأمة العربية قادرة على التفكير الفلسفي أو غير قادرة ، كما يدعي خصومها من بعض المستشرقين .

ولكن كيف السبيل الى تحديد ذلك؟ نعتقد أن دراسة العقلية العربية من خلال أساطيرها وأشعارها وأمثالها وخطب كهانها ورؤساء عشائرها هي التي يمكن أن تكشف عن بذور التفكير الفلسفي عند العرب في الجاهلية .

وهكذا نلاحظ أن تحديد العقلية العربية قبل مجيء الدعوة الاسلامية هو تحديد للقاع الفكري الذي انعكست عليه التعاليم الاسلامية في بادئ الأمر ، والذي تفاعل مع العقلیات الأخرى ، فيما بعد .

٢ - لكن هذا يعني أن أول أثر حاسم في العقلية العربية هو تعاليم الدين الاسلامي، كما تبنت في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف أولاً ، وكما تبنت في الفقه والتشريع الاسلاميين ثانياً .

ونظراً لأن الفلسفة تعنى عادة بالتصورات والقيم والمعاني العامة ، فقد كان واجب الدارسين الأول ، أن يكشفوا عن مدى تغلغل التصورات والقيم والمعاني العامة الاسلامية في التفكير الفلسفي لدى المسلمين . فبذلك ، وبه وحده ، يمكن تبين اسهام التعاليم الاسلامية في الفلسفة الاسلامية ، سواء انصب هذا الاسهام على تقبل بعض الآراء التي أتت بها الحضارات السابقة أو اتجه الى محاربتها واظهار تهافتها .

وهنا نلاحظ أن أثر الدين الاسلامي كان بارزاً كل البروز ، حتى انه دفع بعض المستشرقين الى الاعتقاد بأن الفلسفة الاسلامية هي محاولة للتوفيق بين الديانة الاسلامية والفلسفة اليونانية .

٣ - هذه العقلية العربية المطبوعة بطابع الاسلام هي التي انتشرت في البلاد المفتوحة ذات الحضارات والثقافات والمعتقدات المتعددة المختلفة ، وتفاعلت معها ، فاثرت فيها وتأثرت بها ، وكان من نتاج تفاعلها معها حضارة جديدة ، ذات ثقافة جديدة ، تحتل الفلسفة الاسلامية مكاناً ممتازاً فيها . هذا الكل المعقد هو الذي تجب دراسته ، لاستخلاص العناصر الفلسفية منه ، ورد كل عنصر من هذه العناصر الى مصدره الحقيقي .

هنا يمكننا أن نرى المعتقدات الفارسية، من زردشتية ومزدكية ومانوية ، كما يمكننا أن نرى الحكمة الهندية وعقيدتها في التناسخ والتصوف ونظرية وحدة الوجود والاعتقاد بعودة بوذا ، فضلاً عن الفلسفة اليونانية ، ولا سيما في صورة الافلاطونية الحديثة ، وما تحويه من تعاليم أفلاطون وفيثاغورس والرواقيين انباذوقليس ولوقيبوس وديموقريطس . واكن يجب علينا أن لا ننسى أثر الديانة المسيحية التي كانت منتشرة في بلاد الشام ومصر من ناحية ، والتي بطريق أبنائها انتشرت الثقافة اليونانية بين أيدي المسلمين . كما يجب أن لا ننسى صابئة حوران ومعتقداتهم في عبادة النجوم .

٤ - اذا شئنا حل المشكلتين المتعلقتين بالتأثر والتأثير ، كان لا بد لنا من التثبت من العناصر التي وفدت الينا من اليونان والفرس والهنود والسرمان والكلدان ، ومن الجوانب المبتكرة التي أبدعها فلاسفة المسلمين ، والتي أثرت في الفلسفة الأوربية ، وهذا يتطلب منهجاً للموازنة بين ما أخذناه عن غيرنا وما كان من ابداعنا ، للفحص ان كان هذا الذي أخذناه بقي على حاله ، أو تطور بتأثير العقلية العربية المتشعبة بالدين الاسلامي .

والحقيقة أن العرب عرفوا كتب الأمم الأخرى من خلال ترجماتها الى العربية ، سواء أكانت من اليونانية مباشرة أم بتوسط السريانية ، وهم قلما اتصلوا اتصالاً مباشراً بهذه الكتب . وهذا الكلام يصدق على الغرب أيضاً قبل قيام حركة الاستشراق في القرن التاسع عشر ، فالغرب عرف الكتب العربية من خلال ترجماتها في الغالب ، أما الاتصال المباشر

بالتراث العربي فكان أضعف . وسواء علينا أردنا أن ندرس تأثير الأمم القديمة في الفكر العربي ، أم تأثير العرب في الأمم الأوربية الحديثة ، فانه لا بد لنا من اتباع منهج واحد في الدراسة- يتغير فيه وضع المؤثر والمتأثر فقط . وهذا المنهج بسيط يمكن اجمالاً في الخطوات الأربع التالية :

- أولاً - دراسة الكتب الفلسفية المترجمة الى لغات الأمم المتأثرة .
- ثانياً - دراسة الكتب التي ألفها أبناء الأمة المتأثرة في الفلسفة .
- ثالثاً - الموازنة بين الأفكار الواردة في المؤلفات الموضوعة في الفلسفة وذلك في سبيل تحديد جوانب الأثر والتأثير .
- رابعاً - تتبع الأثر الفكري من الأمم القديمة الى الأمة العربية ، ثم منها الى الأمم الأوربية الحديثة والمعاصرة .

وبهذا يمكن تحديد الأثر أو التأثير الذي حدث بطريق الكتابة وتناقل المؤلفات ، وتحديد ما أتى به اليونان أو الفرس أو الهنود الخ . . . وانتقل الى العرب ، ثم انتقل منهم الى الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة .

٤ - ملاحظة على المنهج : ولكن تطبيق هذا المنهج لا يعني أن نتأجه صادقة تماماً ، لأن هذا المنهج مرتبط بالوثائق التاريخية التي نطبقه عليها .

والحقيقة ان المنهج الذي رسمنا خطوطه الرئيسية ليس كافياً وحده للوصول الى نتائج حاسمة ، بل هناك الى جانبه المعطيات الحضارية والثقافية التي نريد أن نطبقه عليها : فمن تزاوجهما تنشأ الحقيقة ، ولكن المعطيات التاريخية التي نحن بحاجة اليها مرتبطة بالوثائق التاريخية التامة . ولما كنا لا نمتلك مثل هذه الوثائق فان النتائج التي يمكن الوصول اليها بهذا المنهج لا بد لها من أن تكون تقريبية ، وان يرتبط صدقها بدقة الوثائق التاريخية التي تكون في متناولنا .

لهذا لا يد من عد النتائج التي يمكن الوصول اليها بهذا المنهج نتائج تتكامل بالتدريج ، وكلما اكتشفنا وثائق تاريخية جديدة ترفد الدراسة باستمرار ، فتلقي الضوء على ما كان خافياً ، وتجعل المعلومات التقريبية تزداد دقة يوماً بعد يوم .

٢ - العناصر المكونة للفلسفة العربية:

أشرنا فيما سبق الى العناصر التي تكونت منها الفلسفة العربية . ونريد الآن ، أن نتحدث عن كل عنصر منها على حدة . لكننا سنهمل عن عمد العقلية العربية ، لأن ابراز خصائصها يتطلب تحليلاً صابراً لأمثال العرب وأشعارهم وأساطيرهم ، وهذا بحث قائم برأسه ، ويحتاج الى أن نفرد له دراسة مستقلة . لهذا لا بد لنا في الوقت الحاضر ، من أن نعدّها البؤرة العقلية التي انعكس عليها الدين الاسلامي ، ووصلت من خلاله الى الشعوب

الأخرى ، فتفاعلت معه بثقافتها ومعتقداتها، وأنتجت الحضارة الإسلامية ، ومنها الفلسفة •
وسنحاول أن نبدأ بابرار أثر الدين الاسلامي، لكي ننتقل منه الى آثار العناصر الأخرى •

١ - الدين الاسلامي: كان الدين الاسلامي هو المصدر الأول الذي نهلت منه العرب ، فهو الذي دعاهم الى التأمل في خلق السماوات والأرض وما بينهما ، كما دعاهم الى تأمل أنفسهم وما تنطوي عليه • لهذا لم يكن غريباً أن يذهب كثير من مؤرخي الفلسفة الاسلامية الى أنها محاولة للتوفيق بين الدين الاسلامي والفلسفة اليونانية • وهذا يجعلنا نرى أن التفكير الفلسفي لم ينشط بين المسلمين الا بتأثير الدين نفسه • وقد دار هذا النشاط على ثلاثة محاور ، هي : القرآن وتفسيره ، والحديث وجمعه وتبويبه في سبيل فهمه وفهم القرآن في ضوءه ، واستنباط الأحكام العامة من الأحداث العارضة في سبيل التشريع لها •

آ - القرآن وتفسيره : نزل القرآن بلغة العرب وعلى أساليبهم في الكلام • وكان الصحابة أكثر الناس فهماً لما ورد فيه ، وإن كانت درجات فهمهم له تتفاوت فيما بينهم • وإذا هم اختلفوا فيما بينهم - وهم المقربون الى النبي والملازمون لمجالسه - فلا عجب ان كانت شقة الخلاف أكبر بين سائر المسلمين ، ووضع كهذا لا بد له من أن يدفع الناس الى التفكير ، وأن يفتح أمامهم باب التأويل على مصراعيه • فضلاً عن ذلك فقد كان القرآن كتاب دين وعقيدة ، الى جانب كونه كتاب أخلاق وتشريع • وكونه كتاب عقيدة أدى الى حرب لا هوادة فيها ، بالسلاح والكلام ، بين المسلمين والمشركين ، اذ ليس من السهل على المرء أن يبدل عقائده الراسخة ذات الحرمات المقدسة • ولهذا لم يكن غريباً أن تثير التعاليم الجديدة، الكثير من التفكير والجدل بين المؤمنين الذين يفكرون ويناقشون في سبيل فهم حقيقة ما أتى به الدين ، وبين المسلمين الذين أسلموا من دون أن ينفذ الاسلام الى قلوبهم تماماً ، وظلت عقائدهم القديمة تعمل في أعماقهم على هذا النحو أو ذاك (٢) •

ثم ان الدين الاسلامي نفسه يحث على التفكير ، ويدعو الى ادامة النظر في كل شيء ، من السماوات والنجوم والكواكب ، الى أصغر ذرة من ذرات الكون ، عدا الآيات القرآنية التي تتضمن آراء فلسفية لها علاقة بالله والخلق والعالم والانسان والنفس والقدر • ويمكننا أن نقول : ان الآيات المتشابهات التي تضمنها القرآن استوقفت عقول الناس ، فحاول بعضهم تأويلها بحيث تتفق فيما بينها • وكانت أولى المسائل التي استوقفتهم مسألة القدر وما يرتبط به من خير وشر ، وخلاصتها هل نضيف عمل الانسان الى نفسه ، أو نعهده بخيره وشره مقدراً من الله تعالى (٣) •

وعلى الرغم من أن النبي نهى عن ضرب آيات القرآن بعضها ببعض ، فقد ظل الكثيرون يقومون به ، وإن تهيب الآخرون أن يحذو حذوهم ، ومن الذين أخذوا بمبدأ التأويل وحشوا عليه، الحسن البصري التابعي المشهور، فقد كان يقول : ما أنزل الله آية الا وهو يحب أن يُعلم ما أراد بها (٤) •

ب - الحديث النبوي : كان القرآن المصدر الأول للدين الاسلامي . ولكن اختلاف المسلمين في فهم سورة وآياته دفعهم الى سؤال النبي عما يشته به عليهم . وقد اتخذت أحاديث النبي وسيلة يعتمد عليها في تأويل أحكام الدين . وسبب الحاجة الى الحديث يرجع الى أن الكثير من آيات القرآن أتى مجملاً أو مطلقاً أو عاماً، فكان لابد من كلام للرسول يبين معانيها، أو يقيدها ، أو يخصصها (٥) .

ولكن هذه الأحاديث لم تكن خالية أيضاً من التضارب، فحاول علماء المسلمين أن يوفقوا بينها ، وأن يدققوا النظر في صدق اسنادها . ويظهر أن طائفة من الأحاديث كانت توضع وضماً ، وأن ذلك كان يحدث في عهد النبي ﷺ ذاته . ومن هنا كان قوله : « من كذب علي متعمداً ، فليتبوأ مقعده من النار » (٦) .

وهذا ما دفع بعض العلماء المدققين الى دراسة الأحاديث النبوية، والتدقيق في مضمونها واسنادها ، قبل تقرير صحتها ، حتى ان البخاري لم يثبت في مجموعته غير سبعة آلاف حديث ، منها ثلاثة آلاف حديث مكرر (٧) .

وقد كان لرواية الحديث وتدوينه فضل على الفكر الاسلامي ، اذ ان مدوني الحديث كانوا يرحلون في طلبه ، يجمعونه وينخلونه، ليميزوا صحيحه من فاسده ، قويه من ضعيفه . وقد وجدوا أن خير وسيلة الى ذلك النظر في اسناد الحديث ، وتجريح الرواة وتعديلهم .

٢ - الفلسفة اليونانية : وقف الدين الاسلامي في وجه الفلسفة اليونانية وحاربها على الرغم من أن بعضهم وجد في آيات القرآن وأحاديث النبي ما يشجع على التفكير . وهكذا نشأ تياران فكريان في الاسلام تجاه الفلسفة اليونانية : تيار يؤيد دراستها واقتباس حقائقها ، وتيار يحاربها ولا يرى الحق الا في دين الله وكلام رسوله .

ومن هنا كان تأثير الفلسفة اليونانية في الفلسفة الاسلامية سلباً وإيجاباً . لكن ما نريد أن نتوقف عنده الآن هو الصورة التي وصلت بها الى المسلمين ، والعناصر التي قدمتها للتفكير الفلسفي في الاسلام .

والحقيقة أن الفلسفة اليونانية أثرت في الفكر الاسلامي تأثيراً كبيراً . وكان هذا التأثير يرجع عموماً الى أكثر فلاسفة اليونان ، وان يكن بأصبغة مختلفة متفاوتة . فقد عرفوا بعد حين انكسيمندرس وانسكيمنانس وهيرقليطس وفيثاغورس وانباذوقليس وديموقريطس ولوقيبوس وانكساغوراس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيين والأبيقوريين والأفلاطونيين المحدثين والشكاك واللاأدرية . ولكن معرفتهم بهم لم تكن تامة ولا دقيقة : فقد وصلت اليهم الفلسفة اليونانية في ثوب الافلاطونية الحديثة ، بما تتضمنه من خليط هائل من المذاهب والآراء الفلسفية . فمعرفتهم لم تكن مباشرة الا في النادر ، بل كانت غير مباشرة ، وكان أكثرها بضريق الشراح . ومن هؤلاء فلوطرخس وفوفوريوس وجالينوس والاسكندر الافروديسي الخ وفضلاً عن ذلك ، فقد كانت هذه المعرفة مشوبة بالأساطير ومملوءة بالأخطاء ، وتتضمن آراء شرقية نسبت خطأ الى فلاسفة اليونان . ولا عجب في ذلك ، فقد أخذ العرب الفلسفة اليونانية عن السريان ،

الذين بدؤوا الفلسفة من نهايتها التاريخية : من الأفلاطونية الحديثة • والأفلاطونية الحديثة مذهب فلسفي يعد محاولة للتوفيق بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو ، ولكن من دون الاقتصار عليهما ، وإنما بتجاوزهما الى مزجهما بالآراء الفيثاغورية حيناً ، وبالآراء الرواقية حيناً آخر (٨) •

آ - الأفلاطونية الحديثة : ترجع مبادئ هذه الفلسفة الى نومونيوس فيلسوف افاميا ، لكن مؤسسها في الاسكندرية كان امونيوس سكاس ، ثم تلاه تلميذه أفلوطين الشهير ، الذي نسب المذهب اليه ، والذي ترك لنا هذا المذهب في مجموعة رسائل تعرف بالتاسوعات ، وهي تدور حول فكرة أساسية هي فكرة الفيض أو الصدور •

تري الأفلاطونية الحديثة ان العالم كثير الظواهر ومتغير ، وله علة سابقة عليه أدت الى وجوده • هذه العلة هي الواحد أو الأول ، وهو لا تدركه العقول ، أزلي أبدي ، قائم بنفسه • انه فوق المادة والروح ، لم يحل في خلقه ، بل دل شيء فاض عنه بطريق الصدور : فالواحد بسيط لا تنوع فيه ، ليس هو الوجود ، لأن الوجود معين ، والواحد هو مبدأ الوجود وسبب تبعه ، فهو يحوي الأشياء جميعها بالقوة ، من دون أن يكون واحداً منها • وهو كامل يفيض كماله ، فيؤدي الى احداث شيء غيره • لكن هذا الشيء يتوجه اليه ليتأمله ، فيصير عقلاً ، وهذا العقل واحد ، تفيض عنه النفس الكلية ، التي تتوجه الى العقل الذي صدرت عنه ، فتفيض عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات • أما المادة فتأتي في آخر مراتب الوجود (٩) •

أثرت هذه الفلسفة في الفلسفة الاسلامية تأثيراً كبيراً ، حتى لنكاد نجد لها لدى أكثر الفلاسفة الاسلاميين • وقد أثارت اشكالات كثيرة ، لم يتمالك فلاسفة الاسلام أنفسهم من محاولة ايجاد الحلول لها • من هذه الاشكالات ما يتعلق بكيفية الصدور ، ومنها ما يتعلق بتغير الواحد في أثناء الصدور ، منها ما يتعلق بصدور الفاني عن غير الفاني ، ومنها ما يتعلق بكون الصدور عن روية أو غير روية ، ومنها ما يتعلق بأصل الشرفي العالم ، ومنها ما يتعلق بعلاقة النفس بالبدن قبل الحلول فيه ، وبعد فراقه •

ب - أرسطو : كان أضخم تراث فلسفي يوناني وصل الى المسلمين هو فلسفة أرسطو في ثوبها الأفلاطوني الحديث • لكنهم لم يعرفوه في كتبه الا في أواخر عهود الفلسفة الاسلامية في الأندلس • أما ما قبل ذلك ، فكثيراً ما كانوا ينحلونه كتباً ليست له • ولعل منطقاً وحده ، وصل اليهم منذ البدء ، على حقيقته ، وبه نال حظوة كبيرة • وفيما عدا ذلك لم يكن هناك من فرق بين آرائه وآراء أفلاطون أو سقراط أو فيثاغورس أو انبأذوقليس أو انكساغوراس • كان المنطق أهم ما عني به المسلمون من فاسفته ، لكن الأصوليين والفقهاء وعلماء الكلام هاجموا • ومنهم الشافعي وابن الصلاح وابن تيمية وابن القيم الجوزية • وقد أفتى ابن الصلاح ضد منطق أرسطو بقوله : «المنطق مدخل الفلسفة ، ومدخل الشرر» (١٠) ، أما ابن تيمية فنقد منطق أرسطو نقداً منهجياً خلص منه الى النتيجة التالية : ان المنطق لا يخالف صريح المنقول فقط ، بل انه يخالف صريح المعقول أيضاً • وهذا ما دفعه الى انشاء منطق اسلامي خالص • وقد تابعه في ذلك تلميذه ابن القيم الجوزية (١١) •

وفي العلم الطبيعي أثرت آراء أرسطو في تفكير المسلمين ، ومن هذه الآراء آراؤه في الحركة والزمان والمكان ، وآراؤه في النفس النامية والحاسة والناطقة ، والعقل النظري والعقل العملي والعقل بالقوة والعقل بالفعل . ونلمس هذا الأثر لدى الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد ، بل إن أثره هذا لم ينبج منه الغزالي وعلماء الكلام .

وفي ما بعد الطبيعة نجد له الأثر ذاته ، ولا سيما في تفرقة بين الجوهر والعرض ، بين القوة والفعل ، وفي قوله بالمحرك الأول وبحركة العالم الأزلية . ونجد أثره هذا لدى الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد ، بل إن أثره هذا لم ينبج منه الغزالي وعلماء الكلام .

وفي ما بعد الطبيعة نجد له الأثر ذاته ولا سيما في تفرقة بين الجوهر والعرض ، بين القوة والفعل ، وفي قوله بالمحرك الأول وبحركة العالم الأزلية . ونجد أثره هذا لدى الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد بل لدى الغزالي أيضاً ، وإن يكن على نحو مخالف في بعض الأحيان .

وفي الأخلاق نجد نظريته في الفضيلة وانها وسط عدل بين طريفي افراط وتفريط كلاهما رذيلة ، تحتل المكان الأول في التفكير الأخلاقي لدى المسلمين ولا سيما ابن سينا والغزالي .

ج - افلاطون : كان افلاطون الفيلسوف الثاني الذي حاول رجال الافلاطونية الحديثة الافادة من آرائه . واذا وازنا بين العناصر الفكرية التي أفادها الافلاطونيون المحدثون منه ، والعناصر التي أفادوها من أرسطو ، وجدناها ضئيلة بالنسبة اليها . لكننا نستطيع أن نقول مطمئنين : أن روح فلسفة افلاطون هي التي طبعت المذهب الافلاطوني الحديث بطابعها . ولهذا ليس عجباً أن تطبع الفلسفة الاسلامية بهذه الروح أيضاً .

واذا تركنا روح المذهب جانباً ، وانتقلنا الى الأفكار فيه ، وجدنا أن « الجمهورية » تركت أثراً في الفارابي ، فحذا حذوها في « المدينة الفاضلة » ، وإن صبغها بالصبغة الاسلامية كذلك نجد تقسيمه النفس الى شهوية وغضبية وناطقة ، يأخذ طريقه الى تفكير فلاسفة المسلمين . أما رأيه في الفضائل ، وجعله أمهاتها العفة والشجاعة والحكمة ، ثم ربطها بقوى النفس ، فقد ترك أثراً في ابن سينا والغزالي ، ثم إن رأيه في خلود النفس ، وفي أن سعادتها تكون بمشاهدة الحقيقة بعد الموت ، أثر في فلاسفة المسلمين ، ولا سيما في بداية الأمر . أما رأيه في حدوث العالم فهو الذي كان يتلاءم مع اعتقاد المسلمين ، وإن كان فلاسفتهم لم يأخذوا به ، مما جعل الغزالي يجده الرأي الذي يتلاءم مع تعاليم الاسلام ، ويتخذ أساساً للرد على الفلاسفة الاسلاميين وأستاذهم أرسطو .

د - فيثاغورس : أسس فيثاغورس جمعية سياسية أخلاقية اصلاحية ، غايتها اقامة نظام سياسي ارسطراطي يقر الأمور في نصابها ، ويخلصها من التقلبات التي أدت اليها الديمقراطية (١٢) وقد قامت جماعة اخوان الصفاء في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وأرادت أن تكون انموذجاً من جماعة الفيثاغوريين .

لكن الفيثاغوريين لم يؤثروا في اخوان الصفا بجمعيتهم فقط ، بل اثر وافيهم بأرائهم أيضاً : كانوا يرون العالم شبيهاً بعالم الاعداد ، وإن مبادئ الاعداد هي عناصر الموجودات ،

وان العالم عدد ونعم . ومن آرائهم أن العالم حيوان كبير ، وانه يستوعب بالتنفس خلاء لا يتناهى ما وراء العالم ، وهو بمثابة هواء في غاية اللطافة ، ضروري للفصل بين الأشياء (١٣) . لذلك قال الفيثاغوريون بفكرة الدور والسنة الكبرى (١٤) التي نجدها عند اخوان الصفا ، والتي ترجع أصلا الى انكسيمندريس . كما نجد لدى الفيثاغوريين فكرة التناسخ (١٥) التي أخذوها عن الهنود . ولكننا لا نستطيع أن نحدد هل وصلت الى المسلمين بطريق اليونان ، أو بطريق الهنود أنفسهم .

هـ - الرواقيون : تبدو آثار الرواقيين في الفكر الاسلامي من عدة نواح: ففكرة الدور والسنة الكبرى والنار الحية واللغوس أخذوها عن الفيثاغوريين .

وقد بنى الرواقيون نظريتهم في المنطق على نظريتهم في المعرفة : انهم يرجعون المعرفة الى الحواس ، والأفكار الصحيحة لديهم هي نتيجة الاحساسات ، وهذا ما انتهى بهم الى القول : ان موضوع القضية جزئي ، ومحمولها فعل صادر عن الموضوع ، أو حدث عارض له ، مثل : سقراط يتكلم . وهذا يعني أن القضية المنطقية ليست اقامة نسبة بين معنيين (الموضوع والمحمول) كما يرى ارسطو (١٦) . وقد أشرنا الى محاولة نقد المسلمين منطق ارسطو ، ولا سيما ما قام به ابن تيمية .

ومن الآراء التي أثر بها الرواقيون في الفكر الاسلامي ، اخضاع الأخلاق لقوانين العقل ، وجعل الانسان جزءاً من الطبيعة ، بحيث يقضي العقل بعدم مخالفتها: ان الانسان الحكيم هو الذي يضع ارادته في مطابقة مع الارادة الكلية التي لا تتنافى مع الطبيعة وموضوعاتها الخارجية، فيرى كل ما في الطبيعة يقع بالعقل الكلي أو بالارادة الالهية ، وبالقدر ، فيعد ميوله وظائف لتحقيق هذه الارادة الكلية ، ويقبل كل ما يجلبه عليه القدر (١٧) .

اننا نجد آثار هذه النظرية خصوصاً لدى ابن طفيل وابن باجة: لدى ابن طفيل حينما يصف لنا النظام الذي اتبعه حي بن يقظان في جزيرته ، بعد بلوغه التاسعة والأربعين ، ولدى ابن باجة حينما يتكلم على اخلاق المتوحد .

و - آراء فلسفية أخرى : وهناك آراء فلسفية أخرى تسربت من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، يمكننا أن نجملها فيما يلي :

أولاً - نظرية العناصر الأربعة : الماء والهواء والتراب والنار ، وهي التي قال بها انبازوقليس ، وهو يفسر بها تكون الأشياء . ونجد هذه النظرية لدى اخوان الصفا .

ثانياً - نظرية الجواهر الفردة التي ترى أن المادة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ، وهي التي قال بها لوقيبوس وديمقريطس . وقد تركت هذه النظرية صدى قوياً لدى علماء الكلام والرازي .

ثالثاً - نظرية العقل علة الحركة ، وهي التي قال بها انكساغوراس . وخلاصتها أن الطبائع قديمة ، ولكنها غير متحركة بالأصل ، وإذا تحركت فهي بحاجة الى فاعل يحركها، ولا

يمكن للاتفاق أن يكون هو الفاعل ، بل الفاعل الحقيقي هو العقل ، وهو لطيف مفارق للطبائع
كنها ، عليم بكل شيء ، قدير على كل شيء ، متحرك بذاته ، حرك المزاج الأول في أحد نقاطه ،
فامتدت الحركة الى كل شيء (١٨) .

• اننا نجد هذه النظرية لدى الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد .

٣ - **المعتقدات الفارسية** : كانت الامبراطورية الفارسية دولة كبيرة قبل مجيء
الاسلام ، وكان سكانها قد أقاموا حضارة زاهرة ذات معتقدات وتقاليد وثقافة ، أشهرها
الزردشتية والمانوية والمزدكية .

أ - **الزردشتية** : تعد الزردشتية اصلاً للعقائد المجوسية القديمة ، التي تعبد مظاهر
الطبيعة ، وتعتقد بنوعين من الآلهة : آلهة الخير وآلهة الشر وقد وحد زردشت بين آلهة
الخير وآلهة الشر من ناحية أخرى . فقال : ان هناك الهاً واحداً للخير ، والهاً واحداً للشر ،
وانهما في نزاع دائم . لكن هذا النزاع لا يحدث مباشرة بينهما ، بل بين مخلوقاتهما ، لا سيما
الانسان . لقد خلق اله الخير الانسان ، ولكنه خلقه حراً ، فأدت به حريته الى أن يخضع لاله
الشر في بعض حالاته .

بيد أن للانسان حياة أخرى يحاسب فيها على أعماله : ان حسناته وسيئاته تكتب عليه .
وفي يوم الحساب يمر على صراط ممدود على شفير جهنم ، هو عريض واضح لمن آمن وأحسن
عملاً ، وأضيّق من الشر من كفر وأساء . ان نهاية المسيء هي السقوط في أعماق جهنم
حيث يبقى عبداً لاله الشر . أما المحسن فيجتاز الصراط ويلقى اله الخير (١٩) .

لقد ظلت هذه العقيدة عقيدة الفرس بعد الفتح الاسلامي ، وبقيت طائفة منهم
تدين بها في القرون الثلاثة الأولى من الفتح الاسلامي . وقد بدت آثارها في بعض الفرق
الاسلامية والجمعيات السرية .

ب - **المانوية** : أسس هذه الديانة ماني المولود سنة ٢١٥ م . وقد تأثر بالمسيحية ،
حتى أصبحت المانوية مزيجاً من الزردشتية والمسيحية .

يعتقد المانويون أن العالم نشأ من النور والظلمة اللذين هما الهان . أما اله النور فهو
اله الخير ، وأما اله الظلمة فهو اله الشر ، والعالم وما فيه - ولا سيما الانسان - يخضع
لهذين الالهين .

والمانوية نظرية متشائمة ، لأنها ترى أن مجرد امتزاج الخير بالشر شر . وهذا التشاؤم
هو الذي دفع ماني الى استعارة فكرة الخلاص من المسيحية ، والى اتباع حياة الرهبنة ، لقطع
أواصر الصلة بين الانسان وهذا العالم الممتزج بالشر . أما الخلاص فلا يكون الا بالمعرفة ،
والمعرفة تتطلب الرهبنة ، والرهبنة تعني قطع النسل . ولهذا حرم ماني الزواج ، لأنه
الوسيلة الوحيدة لاستمرار الحياة (٢٠) .

لقد تركت هذه الآراء أثرها في الفكر الاسلامي ، ولا سيما لدى علماء الكلام الذين
شغلوا بها سرداً ورداً . ولعل من أهم المسائل التي طرحوها أمام الفكر الاسلامي ، مسألة
المعاد ، وهل يكون بالأجسام أو بالأرواح ؟ (٢١) .

ج - المزدكية : صاحب هذه العقيدة مزدك الذي ظهر في نيسابور حوالي ٤٨٧ م .
وأهم تعاليمه اشتراكية المال والنساء المصبوغة بالصبغة الدينية .

حينما فتح المسلمون فارس ، كان أتباعه لا يزالون يتبعون تعاليمه . وكان مركزهم قرب كرمان . وقد استمروا على مذهبهم طوال عهد الدولة الأموية . ونلمح وجه شبه بين آرائهم وما نادى به أبو ذر الغفاري . ولكنه أخذ باشتراكية المال ، ونبذ اشتراكية النساء ، وفي هذا نلمس أثر التعاليم الإسلامية في نفسه (٢٢) .

٤ - الحكمة الهندية : أثرت الحكمة الهندية في جوانب كثيرة من الفلسفة الإسلامية . وقد كانت الالهيات جانباً هاماً من الحكمة الهندية ، ولكنها كانت ذات صبغة شعرية (٢٣) ، مما دفع المسلمين الى التطلع اليها ، ولا سيما متصوفتهم . ويمكننا أن نجمل أثرها فيما يلي :

أ - التناسخ : يعتقد أصحاب نظرية التناسخ ، ان الأرواح باقية بعد الموت ، وهي تنتقل من بدن الى بدن ، مثلما يبدل الناس ثيابهم . ويرجع سبب تبديل النفوس لأبدانها ، الى ضرورة ترقى هذه النفوس من الجهل الى العلم ، وضرورة استغنائها عن المادة ، لتصبح عقلاً خالصاً ، فبذلك تبلغ أعلى مراتب العلم ، حيث يتحد العقل والعقل والمعقول ، ويصير واحداً . ولكن هذا التطور لا يمكن أن يبلغ هذا الحد من الكمال في زمن مقداره عمر الفرد . ومن هنا كانت ضرورة تبديل النفس لأبدانها ، لتستفيد من زمن أطول ، وتجارب أكثر (٢٤) .

بيد أن هذه الخاتمة الحسنة ليست خاتمة النفوس كلها . لهذا كان لابد من الثواب والعقاب ، فترقى النفوس الخيرة الى مصاف العقل وتتعد بما اكتسبته من معرفة ، وتبقى النفوس السيئة في قعر جهنم ، لتتمكن من التمييز بين الخير والشر ، بين العلم والجهل ، وعندئذ تتردد في النبات وخشاش الطير ، ومرذول الهوام ، فتنجو من الشدة وترقى الى أن تبلغ الغاية (٢٥) .

لقد انتقلت هذه العقيدة الى بعض المسلمين ، فأخذ بها القرامطة وأبو مسلم الخراساني ومحمد بن زكريا الرازي وأحمد بن حنبل المعتزلي . ولكن هذا الأخير ما كاد يقول بالتناسخ ، حتى أرفض أصحابه من حوله ، وتبرؤوا منه (٢٦) . ومن يطلع على رسائل اخوان الصفا ، وينظر فيها نظرة نافذة ، يجدهم من القائلين بالتناسخ . وذلك من خلال تأثرهم بالفيثاغورية .

وفضلاً عن ذلك ، فقد انتهت نظرية التناسخ الى القول بالحلول ، بطريق اتحاد العقل والعقل والمعقول وصيرورتها شيئاً واحداً . وهذه النتيجة التي أفضت اليها ، نجد لها لدى بعض المتصوفة المسلمين من ناحية ، ولدى فلاسفة الاشراق من ناحية أخرى . ولكنهم اكتفوا بالنتيجة دون النظرية الأصلية ، فنبذوا فكرة التناسخ .

ب - التصوف الهندي : لا يخفى أثر التصوف الهندي في التصوف الاسلامي . أما الفكرة الأساسية التي يركز عليها فهي فكرة الاتصال بالمبدأ الأول ، والحقيقة ، أن النفس تتصل بمبدئها الروحاني بطريق التصوف والاعتزال ، فتكشف لها الوحدة الجوهرية لأشكال الحياة المختلفة في الظاهر ، لأن الوجود واحد مهما تعددت أشكاله ، واختلفت مظاهره . وهذه نظرية وحدة الوجود ، كما لا يخفى .

ج - عودة بوذا : يعتقد الهنود أن بوذا سيعود ليخلص العالم مما فيه من شرور . لكن هذه العودة رهينة ببعض الظروف التي لا تحدث في كل زمان ومكان ، وهي إذا حدثت ، كانت كافية لتجسيد بوذا على الأرض في الزمان والمكان المناسبين ، ليخلص الناس من الشرور ، ويملا البلاد عدلاً وخيراً .

وقد أخذت بمضمون هذه العقيدة بعض الفرق الاسلامية ونوهت بمجيء المهدي المنتظر .

٣ - جوانب الأصالة في الفلسفة العربية :

رأينا العناصر المكونة للفلسفة العربية في الاسلام ، وقد كانت متعددة ومختلفة وذات اسهامات متفاوتة فيها . وهذا كاف لبيان أنها لم تكن فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية ، ولا تعريباً لفلسفة أرسطو . ونريد الآن أن ننقل الى المشكلة الثانية ، مشكلة أصالتها وتأثيرها في الفلسفة الأوروبية .

والحقيقة اذا لم تكن الفلسفة العربية في الاسلام مجرد نقل عن الفلسفة اليونانية ، كانت العناصر الجديدة فيها من ابداعها ، عدا عن أن التأليفات المختلفة بين العناصر التي أشرنا اليها ، هي ابداع فلسفي بحد ذاتها ، وبصرف النظر عن جدة هذه العناصر التي تتألف منها ، أو عدم جدتها .

ولكن هناك عناصر فلسفية عربية أثرت في بعض الفلاسفة الأوروبيين المحدثين والمعاصرين . وهي وان كانت تثبت أثر الفلسفة العربية في الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة ، غير أنه لا بد لنا من التثبت من أن هذه العناصر لم تنقل من فلسفات الأمم السابقة ومعتقداتها ، لنقرر جانب الأصالة في هذه الفلسفة . وهذا مرتبط بالدراسات التي كنا قد أشرنا اليها من ناحية ، وبتطبيق منهج التحليل والموازنة الذي تكلمنا عليه آنفاً . أما هذه العناصر التي يبدو أنها جديدة ومن ابداع العرب أنفسهم ، فهي التالية :

أ - برهان الممكن والواجب : للفارابي برهان على وجود الله ، يستند الى فكرتي الممكن والواجب . وهو يقسم الموجودات الى قسمين ، أحدهما اذا اعتبر في ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود ، والثاني اذا اعتبر في ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود . بيد أن الممكن لا بد له من علة تخرجه الى الوجود فاذا وجد كان واجب الوجود بغيره . لكن هذا الغير اما أن يكون ممكناً أو يكون واجباً ، فاذا كان واجباً

انتهينا الى اثبات وجود الواجب ، واذا كان ممكناً انتهينا أيضاً الى اثبات الواجب ، لأن سلسلة
الممكنات لا يمكن أن تستمر الى لانهاية (٢٧) .

هذا البرهان نجده على نحو مشابه لدى ليبنتس ، حينما يتكلم في « المونادولوجيا »
على العلة الكافية ، ابتداء من الفقرة (٣٦) الى الفقرة (٤٠) ، (يراجع في ذلك كتاب
جورج طعمة : فلسفة لايبنتز ، تعريب نص مونادولوجيا) (٢٨) .

ب - اثبات الحياة الآخرة : يلاحظ اخوان الصفا ، أن الناس طائفتان : أخيار
وأشرار . أما الأخيار فيفعلون الخير من أجل الخير ، لالجب منفعة . وهم في ذلك
مخالفون للأشرار الذين يطلبون العوض فيما يعملون من الخير والشر . وهذا يعني ان
الأخيار يفنون أعمارهم في أعمال الخير ، ثم يموتون دون أن يحصلوا عوضاً عما عملوه
قبل الموت . ولما كان من غير المعقول أن يضيع الله عليهم شيئاً مما قدمت أيديهم ، كان لابد
من حالة أخرى - بعد مفارقة النفس جسدها - يجازى فيها الأخيار على أعمالهم الخيرة .
وهذه الحالة هي التي تسمى بالدار الآخرة . ولكن تأمل حياة الأشرار أيضاً لا بد له من أن
يؤيد هذه النتيجة . فإذا نظر المرء في أحوالهم رأى أنهم سعوا في الأرض بالفساد ، طوال
أعمارهم ، ثم ماتوا ولم يعاقبوا على ما فعلوا ، ولما كان من غير المعقول أيضاً أن يفلتوا من
العقاب أبداً كان لا بد لهم من أن ينالوا عقابهم في الدار الآخرة ، وأن تكون حالهم
بعد الموت ، مخالفة لحياة الأخيار . وهذا يثبت أن هناك حياة آخرة يجازى فيها الانسان
عن أعماله ، ان خيراً فخير ، وان شراً فشر (٢٩) .

اننا نجد في هذه النظرية نواة نظرية كمنط في البرهان على مسلمات العقل العملي:
حرية الارادة ، وخلود الروح ، ووجود الله . والحقيقة ، أن كمنط يرى ، انه اذا كان على
الانسان واجب ، فلأنه قادر على القيام به ، اذ أنه ما من حياة أخلاقية من دون ارادة
حرة وسلوك وفق قواعد الأخلاق ، لكن الكمال الأخلاقي الذي يتطلبه العقل العملي ،
لا يمكن أن يتحقق في الطبيعة ، فالنزعات الحسية تحل دائماً محل الواجب الأخلاقي .
وهذا يعني ، انه لا بد من حياة أخرى وراء حياة الطبيعة ، يتحقق فيها مبدأ الكمال
الأخلاقي الذي يفرض ذاته على كل كائن عاقل . بيد أن التجربة تبين أن حياة الطبيعة
لا تحقق توافق القداسة والسعادة . وهذا ينتهي الى أن وراء حياة الطبيعة الها يقيم
العدالة التي افتقدها الناس في هذه الدنيا (٣٠) .

وهكذا نجد شبيهاً كبيراً بين برهان كمنط على وجود حياة آخرة وبرهان اخوان الصفا ،
وهو يشير الى افادة الفلسفة الأوروبية الحديثة من الفلسفة الاسلامية .

ج - الغزالي واختلاف المعقول عن الموجود : يرى الغزالي ان وجود العالم واقعي ،
ولا تجوز مقايسته بفكرة الامكان . ولهذا فالنتائج التي نستخلصها من فكرة الامكان
ربما لا تنطبق على الواقع بحال من الأحوال : فالعالم قائم بالفعل ، والامكان لا وجود له
الا في عقولنا ، ولا يجوز الانتقال من المعقول الى الموجود (٣١) .

وقد استفاد كمنط من هذه الفكرة في نقضه للدليل الوجودي الذي يستنتج وجود الله من فكرة كماله ، وهو في معرض نقضه للدليل الوجودي للقديس انسلم على وجود الله .
والحقيقة ، ان كمنط يرى أن هذا الدليل عقيم ، لأنه يثبت وجود الله من فكرة كماله .
فإن كمال وجود ذهني ، في حين أن وجود الله حقيقي ، والطفرة من الوجود الذهني الى الوجود الحقيقي غير جائزة ولا مسوغ لها (٣٢)

د - انكار السببية : انتهى الغزالي في كتابه « تهافت الفلاسفة » الى انكار مبدا السببية . ونجد مثل هذا الانكار لدى ديفيد هيوم الانكليزي .

يقول الغزالي : « ان الاقتران بين ما يعتبر في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا . فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب . . . والاحتراق ولقاء النار . . . والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء . . . وهلم جرأ الى كل المشاهدات في المقترنات في الطب والنجوم ، والصناعات والحرف ، فان اقترانها لما سبق في تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للقوت ، بل في المقدور خلق الموت دون جز الرقبة ، وادامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرأ الى جميع المقترنات (٣٣) »

أما هيوم فيقول : « فالذهن لا يستطيع بأي وجه من وجوه الامكان ، أن يجد النتيجة في السبب المفترض ، بأكثر ضروب الفحص والتنقيب ضبطاً ، لأن النتيجة تختلف اختلافاً كنياً عن السبب ، ولا يمكنها بالتالي مطلقاً ، أن تكتشف فيه : فالحركة في كرة البلياردو الثانية هي حادث يختلف اختلافاً تاماً عن الحركة في الكرة الأولى . وليس هناك أي شيء في أحدهما يوحي بأصغر اشارة الى الأخرى (٣٤) »

وهكذا نجد تشابهاً في انكار السببية بين الغزالي وهيوم ، وان كان كل منهما يحاول تفسير اقتران السبب بالنتيجة تفسيراً مغالطياً : فالغزالي يعزو هذا الاقتران الى الله (٣٥) ، على حين يعزو هيوم الى العادة والتكرار (٣٦) . ولا عجب في اختلافهما في ذلك ، فأولهما مؤمن ودوافعه دينية ، والثاني ملحد وهو يتطلع الى تفسير نفسي .

هـ - معنى الهيولي : يرى ابن باجة ، ان ادراك اللون في الشيء الملون هو اشارة الى وجود اللون في الملون ، وهذه النظرية شبيهة بنظرية القصيدة عند الفيلسوف الألماني ادمندهسرل .

يقول ابن باجة في تعريف الهيولي : « ان قولنا (هيولي) في القوة النفسانية وفي قوى الجسم باشتراك (٣٧) » . واذا طلبنا تفسيراً لهذا القول ، وجدنا ابن باجة يجيبنا : « فان الهيولي وجودها في الأجسام على أنها تتشكل بتلك الصورة ، ويصيران شيئاً واحداً يستعمل الفعل الذي في طباع ذلك الموجود أن يفعله . . . وقولنا (هيولي) انما نعني به قبول المعنى ، وهو الذي يكون به الجسم الذي له مثل هذه القوة حساساً ، فان القوة الهيولانية والقوة التي هي نفس كلاهما يقبلان اللون ، واللون في الهيولي هو الصورة ،

وهو والهيولي شيء واحد ، لا وجود لذلك اللون محضاً أصلاً ، واللون في القوة الحساسة موجود بما يخصه ، قد فارق هيولاه ، وصار شيئاً مشاركاً اليه (٣٨) » .

إذا أنعمنا النظر في هذا الكلام ، لمسنا فيه أن المعنى إشارة ، وهذا ما ذهب اليه ادمند هسرل في فلسفته الظهريائية (الفنونولوجية) ، حينما رأى أن كل شعور هو شعور بشيء من الأشياء . بيد أن المشابهة لا تقف عند هذا الحد ، فقبول النفس معنى ، لا يعني أن النفس تكون منفصلة في هذا القبول ، بل فاعلة تنقل ما فيها بالقوة الى الفعل ، لأن النفس ذاتها هي معنى بالقوة لا يلبث أن يصبح معنى بالفعل . يقول في ذلك : « فقبول قوة النفس معنى ، يجب أن يكون قبولا له وهو معنى ، فالقابل هو معنى ما بالقوة ، وكذلك ليس ادراك النفس انفعالا بوجه (٣٩) » .

وبهذا نلمس الحركة الفاعلة التي ينتقل فيها المعنى من القوة الى الفعل في ادراك النفس ، دون أن يكون هذا المعنى شيئاً يأتي من خارج النفس ، بل ان حركة الادراك شبيهة بحركة التكون . وهنا تبدو قوة النفس على تكوين المعاني ، وهي قوة شبيهة بقوة الذات المكونة للعالم عند هسرل . أما عبارة ابن باجة بصدد تشابه الادراك والتكون ، فهي التالية : « ولما كان كل تكون فهو اما تغير أو تابع لتغير ... » . وجب أن يكون الادراك كذلك (٤٠) » . ولكي يوضح لنا ابن باجة فكرته ، يضرب لنا مثال الحر في حالتي وجوده في الأجسام وفي النفس ، وينتهي الى رأيه فيقول : « ولذلك حر أحدهما ليس معنى « حر » أن يكون مع الهيولي ، فيكون شخص الحر بعينه في النفس (٤١) » .

هو يعني أن الحر بما هو معنى يوجد في النفس ، وأنه بما هو شخص يوجد في الهيولي ، وإذا كان الاحساس إشارة - كما رأينا - فهو ليس شيئاً آخر سوى المعنى المشار به الى المحسوس ، أي أن الحر الذي في النفس هو إشارة الى الحر الذي في الهيولي . وهو تفريق جوهري بالنسبة الى هسرل .

بيد أن هذا التفريق بين عالم الاجسام الهيولانية وعالم القوة النفسانية ، لا يعني أن هناك انفصاماً بين العالمين ، بل انهما متصلان ومتلاحمان ، بحيث يكون أحدهما ضامناً لوجود الآخر . يقول ابن باجة : « ولما كان معنى الشيء هو الشيء ، وكان معنى الشيء هو ما وجوده بالفعل ، لذلك ، اذا حصل عندنا معنى شخص ما ، كان عندنا أن ذلك الشخص قد أدركناه بتلك القوى التي هي لنا (٤٢) » .

وبذلك يكون الادراك هو ادراك شيء من الأشياء ، وحصول المعنى دليل على وجود الشيء الذي هو معنى له . وهذا يعني ، أن هناك ارتباطاً بين الادراك والمدركات ، وان كل ادراك (شعور) هو ادراك (شعور) لشيء من الأشياء (٤٣) . وتلكم نظرية هسرل في الشعور كما شرحها في فلسفته الظهريائية .

خاتمة - خطة دراسية للمستقبل

تلكم بعض الشواهد على تأثير الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة بالفلسفة العربية . لكنها شواهد لا يمكن الاطمئنان اليها، قبل التحقق من أن نظرياتها ليست ذات أصول لدى الأمم التي أثرت بثقافتها في العرب . وهذا يتطلب التنقيب والدراسة والتحقق : فمكانة الفلسفة العربية لا تبدو على حقيقتها، ما لم نربط بين المشكلتين اللتين تحدثنا عنهما : مشكلة التأثير بالفلسفات السابقة ، ومشكلة التأثير في الفلسفات اللاحقة .

لكن هذه المهمة صعبة للغاية ، وتتجاوز طاقات الأفراد، ويجب أن تلقى على عواتق الأجيال القادمة . ومن هنا كان لابد من وضع خطة للمستقبل ، غايتها تهيئة الدارسين المختلفين للقيام بهذه المهمة . ونعتقد أن هذه الخطة يجب أن تتضمن أمرين :

أولاً - خطة لتهيئة المصادر الضرورية: وهي تتضمن الآثار العربية من جهة، والآثار الأجنبية قديمها وحديثها من جهة أخرى .

والحقيقة ، أن عدداً هائلاً من الآثار الفلسفية العربية ما زال بعيداً عن متناول الدارسين ، فهي ما زالت مخطوطة ومدفونة في مكتبات العالم الكثيرة ، وتحتاج الى من ينبشها ويحققها تحقيقاً علمياً ، ويقدم لها بمقدمات تمهيدية . بيد أنه لا بد لنا من الاعتراف بأن شيئاً من هذا قد حدث . ولكنه لا يعد شيئاً ذا بال ، إذا نحن وازنا بينه وبين ضخامة التراث . ومن هذا يبدو أن معرفتنا بالتراث العربي في المجال الفلسفي ما زالت ضحلة الى حد بعيد ، وأن الباحثين - ويا للأسف! - لم يولوها حقها من البحث الجدي والتنقيب المستمر . وتعليل ذلك أن أعباء البحث العلمي في البلاد العربية ما زالت ملقاة على عواتق الأفراد ، وهي لا بد رازحة تحت ثقلها . وهذا يتطلب أن تحل جهود الهيئات والجماعات محل جهود الأفراد . بيد أن الانصاف يقتضينا أن نذكر أن بعض الدول العربية قام بقسط وافر في هذه المهمة ، وإن الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية أسهمت وتسهم في هذا المضمار . ولكن مصادر كثيرة وهامة ما زالت بعيدة عن أيدي الدارسين . ومن هنا كان واجب الدول العربية بعامة، وجامعة الدول العربية بخاصة، أن تعمل على البحث عن المخطوطات العربية في المكتبات العالمية وأن تستحصل على صور فوتوغرافية أو ميكروفيلمات عنها ، وتضعها بين أيدي المحققين ، لنشرها ، ووضعها بين أيدي الدارسين بعدئذ .

وفضلاً عن ذلك ، يجب تهيئة مكتبات خاصة عن كل ما له صلة بالتراث ، تجمع فيها كتب الأمم السابقة التي تأثر بها الفكر العربي ، وكتب الأمم اللاحقة التي تأثرت بالتراث العربي ، لكي يتسنى للدارس الموازنة بين ما أخذناه عن غيرنا، وما ابتكرناه، وما أخذناه عن غيرنا ، سواء أنقلناه عن غيرنا، أم ابتكرناه بانفسنا . وهذا يتطلب خطة لاعداد المختصين من المنقبين عن المخطوطات وناسريها ، تشرف الجامعات العربية على تنفيذ مضمونها ، وتحليل أوليات العمل التي يجب أن يعمل المختصون وفقها ، كما يتطلب رعاية من الحكومات العربية وجامعة الدول العربية .

ولكنه يتطلب من جانب آخر ، اغناء المكتبات العربية بالمصادر التي لها علاقة بهذا الموضوع، ليتمكن الدارسون من الرجوع اليها، والموازنة بينها ، والخروج بدراسات دقيقة منها . غير أن هذا ليس كافياً ، بل لا بد من ترجمة بعض المصادر الأجنبية الهامة الى العربية ، ليتسنى لمن يجهلون اللغات الأجنبية كلها أو بعضها ، أن يرجعوا الى هذه الترجمات عند الحاجة ، ولا سيما أن معرفة الافراد باللغات الأجنبية كثيراً ما تقتصر على واحدة أو اثنتين ، في حين أن الحاجة تتطلب أكثر .

ثانياً - خطة لاعداد الدارسين المتخصصين: لكن نشر المخطوطات ليس كافياً بعد ذاته، ولا بد من تربية أجيال من الدارسين المتخصصين يعكفون على هذه المخطوطات ، ودراستها والموازنة بينها ، ليعرفوا ما تتضمنه من جهة، وما تنفرد به من أصالة من جهة أخرى . ومن هنا كانت الحاجة الى خطة لاعداد هؤلاء الدارسين تشرف على تنفيذها أقسام الفلسفة في الجامعات العربية . فما البنود التي تقوم عليها هذه الخطة ؟

اننا لانستطيع أن نضع بنود هذه الخطة الا بدراسة حاجات هؤلاء الدارسين ، للقيام بالمهام التي تتطلبها طبيعة دراستهم . لكن طبيعة هذه الدراسة لا تقتضي بأن يكون المطلوب من كل دارس ، أن يقوم بهذه المهام جميعاً ، فالمهام كثيرة وصعبة وواسعة ، ولا بد من الاختصاص في مجال ضيق من مجالات البحث لكل دارس ، لا سيما أن النتائج يجب أن تكون دقيقة وموضوعية .

والحقيقة ، اننا نجد أنفسنا هنا - وفقاً للمشكلتين اللتين تحدثنا عنهما - تجاه مجالين رحبين : مجال تأثر العرب بالأمم السابقة ، ومجال تأثيرهم في الأمم الأوروبية . ولكن هناك أمماً متعددة في كلا الجانبين ، والفرد لا يستطيع أن يلم بثقافات أمم كثيرة ولغاتها في وقت واحد معاً ! وهذا يتطلب أن يكون الدارس مختصاً بلغة أمة واحدة وثقافتها الى جانب معرفة لغة أمته وثقافتها ، والأفضل لفتاأمتين أجنبيتين وثقافتهما ، ويحسن في هذه الحال ، أن تكون احدى الأمتين سابقة للامة العربية تاريخياً ، وأن تكون الثانية لاحقة عليها تاريخياً ، لمتابعة الأثر من الأمة السابقة الى الأمة اللاحقة ، من خلال الأمة العربية . وفي ذلك توضيح لما أضافه العرب وما ابتكروه ، عدا حسمه للمسألة المدروسة حسماً قاطعاً .

لكن هذا التخصص لا بد له من أن يتطلب تخصصاً آخر : فالفلسفة تشمل مباحث كثيرة ، مثل الاجدياء « الانطولوجيا » والكينياء « الكوسمولوجيا » وعلم النفس العقلي وعلم اللاهوت العقلي، عدا المباحث الاجتماعية والسياسية والمنطقية والتربوية الخ . ولا يمكن للدارس الواحد أن يتتبعها جميعاً ، ولا سيما اذا كانت الدقة المطلوبة منه كبيرة . لهذا كان لا بد من التخصص في أحد هذه الفروع أيضاً .

- ١ - نقول الفلسفة العربية في الاسلام ، ولا نقول الفلسفة الاسلامية ، لأن مفهوم الفلسفة العربية أضيق نطاقاً من الفلسفة الاسلامية : فالفلسفة الاسلامية تشمل ما كتب في العربية والفارسية والتركية ، في حين أن الفلسفة العربية تقتصر على ما كتب بالعربية ، وإذا لجأنا الى هذا التحديد ، فلنكن لا نقس في تعميم الخاص على ما هو أعم منه ، ولا سيما أن مصادرنا ، بل كل إطلاعاتنا ، تنحصر في حدود ما كتب بالعربية ، لجهلنا اللغتين الآخرين من جهة ، ولعدم قيام حركة ترجمة من هاتين اللغتين الى العربية ، في الفلسفة الاسلامية ، من جهة أخرى .
- ٢ - أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٤ ، ط ٤ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤١ .
- ٣ - محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ص ٣٥ - ٣٦ ، دار المعارف بمصر ١٩٥٨ .
- ٤ - القرآن والفلسفة ص ٣٩ .
- ٥ - فجر الاسلام ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .
- ٦ - فجر الاسلام ص ٢٥٨ .
- ٧ - فجر الاسلام ص ٢٥٩ .
- ٨ - ديوبور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ط ٤ ، ص ٥١ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧ .
- ٩ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٣٢٧ - ٣٢٨ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦ .
- ١٠ - علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ١٤٢ ، دار الفكر العربي ١٩٤٧ .
- ١١ - مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .
- ١٢ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٥ .
- ١٣ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٦ - ٢٧ .
- ١٤ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩ .
- ١٥ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩ .
- ١٦ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠٠ - ٣٠١ .
- ١٧ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٠٦ .
- ١٨ - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٥ .
- ١٩ - فجر الاسلام ص ١٢٣ وما يليها .
- ٢٠ - فجر الاسلام ص ١٢٩ وما يليها .
- ٢١ - فجر الاسلام ص ١٣٢ .
- ٢٢ - فجر الاسلام ص ١٣٤ - ١٣٦ .
- ٢٣ - أحمد أمين : ضحى الاسلام ، ج ١ ، ط ٣ ، ص ٢٤٦ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٨ .
- ٢٤ - ضحى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .
- ٢٥ - ضحى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .
- ٢٦ - ضحى الاسلام ، ج ١ ، ص ٢٥١ .
- ٢٧ - انفارابي : عيون المسائل ، ص ٥٠ وما يليها .
- ٢٨ - جورج طعمة : فلسفة لايبنتز ، الطبعة الثانية ، ص ١١٤ - ١١٥ ، مكتبة اطلس ، دمشق ١٩٦٥ .
- ٢٩ - اخوان الصفا : الرسالة الجامعة ، ج ١ ، منشورات «مجمع العلمي العربي بدمشق» .
- ٣٠ - عمانوئيل كنت : نقد العقل العملي Kritik der Praktischen Vernunft في مجموعة مؤلفاته ، ج ٤ ، ص ٢٥٤ - ٢٥٦ منشورات مطبعة Insel ، فيسبادن ١٩٥٦ .
- ٣١ - اغزالي : نهافت الفلاسفة ، ص ٨٤ - ٨٨ - دار احياء الكتب العربية ١٩٤٧ .
- ٣٢ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٢٩ ، دار المعارف بمصر ١٩٤٩ .
- ٣٣ - نهافت الفلاسفة ص ٢٢٧ .
- ٣٤ - ديفيد هيوم : بحث في الفهم الانساني An enquiry concerning human understanding ص ٢٨ منشورات A Gateway Edition نيويورك ١٩٥٦ .
- ٣٥ - نهافت الفلاسفة ص ٢٢٨ .
- ٣٦ - بحث في الفهم الانساني ص ٤٤ .
- ٣٧ - ابن باجة : كتاب النفس ، ص ٩٣ ، منشورات المجمع العلمي العربي بدمشق .
- ٣٨ - كتاب النفس ص ٩٣ .
- ٣٩ - كتاب النفس ص ٩٤ - ٩٥ .
- ٤٠ - كتاب النفس ص ٩٥ .
- ٤١ - كتاب النفس ص ٩٥ .
- ٤٢ - كتاب النفس ص ٩٥ .
- ٤٣ - وازن ذلك بادمندهرل : تأملات ديكرتية ، مواضع متفرقة ، (ترجمتنا العربية) ، دار بيروت ١٩٥٨ .